

THEORIE ET PRATIQUE DE L'ALLEGORIE DANS LE «LIBRE DE CONTEMPLACIÓ»

Que le symbolisme numéral sous-tende l'ensemble du *Libre de contemplació*, il n'est pour s'en apercevoir que de lire le prologue¹ ou le dernier chapitre². Mais cette forme de symbolisme n'est pas la seule présente dans cette oeuvre immense. Tout spécialement, les deux derniers livres³ en offrent d'autres aspects: le symbolisme de l'arbre, le symbolisme littéral et les représentations allégoriques.

Le symbolisme de l'arbre apparaît tout au long de l'avant dernier livre⁴, tandis que le symbolisme littéral, annonciateur du *Grand Art*, se manifeste dans un grand nombre de chapitres du dernier livre⁵. Ce sont là choses connues⁶, sur lesquelles je ne reviendrai pas.

Je voudrais plutôt insister ici sur le dernier aspect du symbolisme lullien, tel qu'il apparaît dans le *Libre de contemplació*: l'allégorie. Il se trouve, en effet, que Raymond Lulle a, dans six chapitres⁷, développé de façon systématique sa conception de cette forme particulière du symbolisme, en faisant appel à des considérations théoriques, illustrées par des exemples. De ces six chapitres, trois sont proprement théoriques⁸, tandis que les trois autres⁹ nous proposent trois sujets traités allégoriquement sous forme de récits.

¹ Le *Libre de contemplació* sera cité d'après l'édition de A. Sancho et M. Arbona, publiée dans *Ramon Llull. Obres essencials*, t. II, Barcelona, 1960, p. 85-1269, sous le sigle *OE II* (*Prolèg*, p. 107-108).

² Chapitre 366 (*OE II*, p. 1251-1258).

³ Livres IV et V (*ibid.*, p. 668-1251).

⁴ Livre IV, Distinctions XXXIII - XXXVIII (*ibid.*, p. 668-820).

⁵ Livre V, Distinction XL, chap. 328-347, 359-364 (*ibid.*, p. 1064-1160, 1214-1246).

⁶ Pour l'étude de cet aspect du symbolisme, on se reportera à: T. et J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, Madrid, 1939, p. 356-368; A. Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1964, p. 189-193 (*id.*, *Ramon Llull*, Barcelona, 1968, p. 136-139).

⁷ Livre V, chap. 352-357 (*OE II*, p. 1180-1209).

⁸ Chap. 352, 353, 357 (*ibid.*, p. 1180-1190, 1204-1209).

⁹ Chap. 354-456 (*ibid.*, p. 1191-1204).

I. DES SIGNES SENSIBLES À LA RÉALITÉ INTELLIGIBLE

1.—*Les signes révélateurs de la réalité suprême*

Pourquoi et comment Raymond Lulle en vient-il à vouloir user de l'allégorie pour prier et contempler Dieu? Parce que, dit-il, l'homme est essentiellement différent de Dieu et que, par suite de cette différence de nature, une distance infinie sépare Dieu de ses créatures. Dans ces conditions, l'homme ne peut espérer approcher Dieu que par la mise en oeuvre successive de deux formes d'oraison ou contemplation: oraison sensible et intellectuelle, oraison uniquement intellectuelle. En effet, «de même, Seigneur, que le créateur et les créatures sont deux choses différentes, de même il y a deux sortes d'oraison: la première est quand on vous adore d'une manière sensible et intellectuelle, comme lorsqu'on parle du bras, des yeux et du feu et qu'on entend par là le pouvoir, le savoir et l'amour; la seconde se nomme contemplation intellectuelle: par elle, on s'élève sciemment et simplement à vos vertus et propriétés et on les comprend telles qu'elles sont en vous-même et non dans les créatures, comme l'homme qui, par bras a compris pouvoir, par yeux savoir et par feu amour, et qui s'élève ensuite à comprendre votre nature simple et vos vertus, propriétés et qualités simples, sans avoir à se rappeler, à entendre ni à vouloir quoi que ce soit des créatures»¹⁰. L'homme a donc nécessairement besoin de transposer des réalités sensibles (par exemple le bras, les yeux, le feu) en réalités intelligibles (le pouvoir, le savoir, l'amour) qui seules peuvent lui permettre d'aborder et de comprendre la vérité suprême: Dieu.

Dans la contemplation, en effet, la mémoire, l'entendement et la volonté s'élèvent graduellement d'abord des «signes sensibles créés» aux «signes intelligibles créés», puis de ceux-ci aux «signes simples des vertus divines». L'entendement s'élève alors au plus haut degré de la contemplation, grâce à la mémoire et à la volonté¹¹. La première sorte d'oraison correspond donc au premier mouvement des facultés de l'âme, tandis que la seconde correspond au second mouvement de ces mêmes facultés.

Il ne saurait en être autrement, car l'entendement est incapable de comprendre ce qu'est l'essence divine. Il ne le peut pas, incapable qu'il est de comprendre tout le pouvoir, le savoir et le vouloir de Dieu, tout comme les yeux de Pierre sont incapables d'apercevoir «tous les

¹⁰ Chap. 352, 2 (*ibid.*, p. 1180).

¹¹ Chap. 352, 3 (*ibid.*).

lieux du monde où le soleil répand ses rayons et son éclat», ce que lui enseigne la mémoire¹². Il faut donc que l'entendement, s'il veut comprendre Dieu, s'en approche progressivement, par une voie indirecte, celle des créatures et du monde sensible.

Certes, les créatures ne reçoivent pas la totalité du pouvoir, du savoir et du vouloir infinis de Dieu, car elles sont choses finies, et les connaître ne peut donc permettre de s'élever à la connaissance totale de Dieu. Mais l'entendement peut ainsi connaître le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu manifeste dans les créatures, c'est-à-dire plus qu'il ne pourrait connaître directement du pouvoir, du savoir et du vouloir infinis de Dieu. Car «les choses étant ainsi, de même que les yeux voient plus et peuvent faire un meilleur usage de la vertu «visive» quand ils ne regardent pas le soleil en face que lorsqu'ils le regardent directement, de même les yeux intellectuels peuvent mieux voir votre pouvoir, votre savoir et votre vouloir quand ils les regardent dans les créatures qu'ils ne le font en les observant seulement en vous même, (Seigneur); car de même que par suite de la grande réverbération du soleil, et de leur grande faiblesse, les yeux ne peuvent pas voir aussi bien quand ils regardent le soleil que lorsqu'ils portent leurs regards ailleurs; de même, par suite de la grande force qui est en votre pouvoir, en votre savoir et en votre vouloir, l'entendement ne peut les comprendre, ni la mémoire se les rappeler aussi bien en les observant seulement en vous que dans les créatures»¹³.

Il faut donc que l'entendement porte d'abord son regard sur les créatures, s'il veut comprendre quelque chose de l'essence et des vertus de Dieu. L'entendement sait bien que le pouvoir, le savoir et le vouloir de Dieu sont plus grands en Dieu même que leur manifestation dans les créatures. Mais faute de pouvoir aborder directement Dieu, il doit partir de ce qu'il peut apercevoir et comprendre de Dieu dans les créatures¹⁴. La voie qui conduit à Dieu est indirecte, mais elle est la seule possible. Chemin faisant, l'entendement devra d'ailleurs quelquefois descendre d'un degré pour s'élever ensuite avec plus de vigueur et de force; «car de même que pour faire un plus grand saut, l'homme recule, prend de l'élan et saute», l'entendement revient comprendre le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu manifeste dans les créatures, pour s'élever à comprendre le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu possède en lui-même¹⁵.

¹² Chap. 352, 14 (*ibid.*, p. 1182).

¹³ Chap. 352, 15 (*ibid.*).

¹⁴ Chap. 352, 16 (*ibid.*).

¹⁵ Chap. 352, 13 (*ibid.*). Thème de la montée et de la descente de l'entendement,

2.—L'interprétation des signes

Puisque la voie qui conduit à Dieu n'est pas directe, immédiate, puisqu'elle passe obligatoirement par les créatures, l'accès à Dieu ne sera permis qu'à celui qui saura interpréter les signes que Dieu a répandus dans le monde sensible. D'où la nécessité de distinguer préalablement dans les objets de ce monde entre leur signification propre et leur signification figurée. Ce sera l'objet de la première sorte d'oraison, à la fois sensible et intellectuelle. Ainsi seront compris «le sens littéral (*la letra*), objet sensible, et le sens figuré (*moralitat*), objet intellectuel»; car le sens figuré indique ce que le sens littéral ne dit pas, «tout comme l'homme qui lit la lettre qu'on lui a envoyée et qui, en lisant, comprend les objets absents de sa sensibilité, mais présents à son entendement. Et puisqu'il en est ainsi et que le bras signifie le pouvoir, les yeux le savoir et le feu l'amour, l'homme s'élève d'abord du sens littéral au sens figuré; car le sens littéral est seulement dans la sensibilité, alors que le sens figuré entre dans l'entendement. Et c'est pourquoi la première sorte d'oraison est nécessairement composée de sensibilité et d'intellectualité»¹⁶.

Mais le passage du sens littéral au sens figuré ne constitue que la première étape de l'ascension vers Dieu, car «quand l'entendement suprême», c'est-à-dire à la compréhension de Dieu¹⁷. On sera alors passé suprême», c'est-à-dire à la compréhension de Dieu¹⁷. On sera alors passé de la première sorte d'oraison à la seconde, grâce à une interprétation symbolique à deux degrés des objets sensibles.

Les textes du *Libre de contemplació* qui ont trait à cette interprétation sont nombreux et demandent à être examinés de près, car ils précisent la place de l'allégorie dans l'économie de la contemplation.

Le premier texte est celui-ci: «Que celui qui veut connaître l'art et la manière de l'oraison intellectuelle, sache se diriger vers elle par le sens figuré, appelé *rams* en arabe, c'est-à-dire sens figuré, allégorique, ou anagogique, sens composé de sensible et d'intelligible»¹⁸.

Ce texte constitue dans le *Libre de contemplació* une première approche de l'allégorie, avec référence à l'arabe, d'une part, et, d'autre part à l'anagogie ou sens mystique de l'Écriture. La référence à l'arabe

d'inspiration platonicienne évidente. Raymond Lulle a écrit, on le sait, un *Libre de ascensu et descensu intellectus* (éd.: Valencia, 1512; Palma, 1744. Cette dernière édition vient de faire l'objet d'un nouveau tirage préfacé par E.-W. Platzeck, Ildesheim, 1970).

¹⁶ Chap. 352, 5 (*OE II*, p. 1180).

¹⁷ Chap. 352, 6 (*ibid.*, p. 1180-1181).

¹⁸ Chap. 352, 7 (*ibid.*, p. 1181).

s'explique aisément par ce que Raymond Lulle écrit lui-même à la fin du même chapitre: «Seigneur, comme votre servietur est par votre grâce le traducteur (*romançador*) de cette oeuvre de l'arabe en roman, et comme sa mémoire, son entendement et sa volonté s'efforcent de tout leur pouvoir de s'élever à adorer et contempler leur créateur honoré, votre serviteur transforme et modifie dans cette traduction (*translació*) de nombreuses raisons qui ne sont pas assez élevées dans le texte arabe (*l'exemplar aràbic*) pour adorer et contempler vos vertus glorieuses»¹⁹. Lulle rapproche d'autre part sens allégorique et sens anagogique, au point de les confondre ici, mais ici seulement, comme on le verra plus loin.

Bornons-nous à noter pour l'instant que, dans l'oraison et la contemplation, l'entendement passe du sens littéral au sens figuré, désigné sous le nom d'allégorie et aussi sous celui d'anagogie. Mais ce sens figuré n'est que le moyen, nécessaire sans doute, mais seulement le moyen pour l'entendement de s'élever au «sens dernier», au «sens suprême intelligible» qui est seul apte à nous mettre en présence de la vérité et à nous permettre de la faire connaître à autrui: «Seigneur glorieux, comme dans l'Ecriture sainte de nombreux mots ont un sens figuré pour que l'entendement y prenne vertu et force et puisse aussi s'élever à l'intelligence qui est potentiellement devant lui, —comme l'aigle à qui sont données des ailes pour qu'il puisse s'élever vers les hauts lieux où son ascension se trouve potentiellement—, et comme par les péchés et par les erreurs, les hommes se sont dévoyés et séparés de la vérité, certains hommes confondent le sens dernier (*final exposició*) avec le sens figuré, contrairement à la raison (*final ocasió*) pour laquelle le sens figuré est mis dans l'Ecriture sainte. Celui qui veut donc, Seigneur, diriger et faire revenir à la vérité ceux qui sont dans l'erreur en interprétant à l'envers le sens figuré, doit s'aider du sens suprême intelligible (*sobirana exposició intel·lectual*) qui est au-dessus du sens figuré; car de même que l'entendement a la force de s'élever du sens figuré au sens spirituel, intellectuel suprême, de même il a la force, quand il s'est élevé à l'oraison et à la contemplation suprême, de diriger ceux qui interprètent mal le sens figuré»²⁰. En d'autres termes, le sens figuré, interprétation du sens littéral, doit à son tour être interprété pour aboutir au sens suprême intelligible. Malheureusement, les hommes capables de bien interpréter le sens figuré sont peu nombreux et tout occupés à la contemplation de Dieu, ce qui les

¹⁹ Chap. 352, 30 (*ibid.*, p. 1185). Cf. explicit: «Acabada e complida és aquesta translació del *Libre de Contemplació* d'aràbic en romanç» (*ibid.*, p. 1258).

²⁰ Chap. 352, 8 (*ibid.*, p. 1181).

rend indisponibles à l'enseignement de la multitude, fourvoyée et installée dans l'erreur: «Mais comme les hommes qui s'élèvent à l'oraison ou contemplation suprême sont peu nombreux par rapport à ceux qui ne s'y élèvent pas, et comme ceux qui se sont élevés à la contemplation suprême ne veulent pas l'abandonner, ceux qui sont dans l'erreur y demeurent et interprètent mal le sens figuré de la sainte Ecriture, faute de commentateurs (*mostradors*) qui les enseigneraient et leur montreraient l'erreur dans laquelle ils se trouvent»²¹.

Sens figuré et sens suprême intelligible ne doivent donc à aucun prix être confondus. Pourtant n'est-ce pas l'erreur que Lulle commet lui-même quand il identifie sens allégorique et sens anagogique sous le vocable commun de sens figuré? A s'en tenir au texte cité plus haut, on serait tenté de répondre par l'affirmative. Mais il n'en est rien. Lulle s'explique longuement sur le sens figuré de l'Ecriture dans un chapitre au titre significatif: «Comment en adorant et contemplant notre Seigneur Dieu, l'homme conçoit l'interprétation morale intellectuelle»²².

En fait, remarque Lulle ici, il existe quatre interprétations possibles de l'Ecriture: l'interprétation historique, l'interprétation tropologique, l'interprétation allégorique et l'interprétation anagogique. «Nous ne traiterons pas ici, Seigneur, de l'interprétation historique, mais plutôt de l'interprétation morale qui est la tropologie», ajoute aussitôt Lulle, qui précise: «Mais comme en roman nous appelons la tropologie interprétation morale, parce que cette expression est plus familière aux gens qui ne savent pas le latin, nous désignons toute interprétation morale sous le nom de figure intellectuelle, grâce à laquelle on peut connaître l'allégorie et l'anagogie. D'où, comme la tropologie consiste en comparaisons, —ainsi, par mont on entend prince—, comme l'allégorie consiste à entendre par un fait un autre fait de ce monde, —ainsi, par Jérusalem on entend la sainte Eglise—, et comme l'anagogie consiste à entendre l'autre monde par celui-ci, ou des objets intellectuels par des objets sensibles, celui qui veut connaître ces interprétations doit donc savoir l'art et la manière de ce chapitre et des autres qui traitent du même sujet»²³.

Les quatre interprétations possibles de l'Ecriture peuvent permettre de «distinguer le vrai du faux»²⁴, mais elles se situent à des niveaux

²¹ Chap. 352, 9 (*ibid.*).

²² Chap. 357. Titre catalan: «Com hom adorant e contemplant nostre Senyor Déus, entel.lectueja la moral exposició entel.lectual» (*OE II*, p. 1204).

²³ Chap. 357, 1 (*ibid.*). Les autres chapitres «qui traitent du même sujet» sont les chapitres 352 et 353.

²⁴ Chap. 357, 27: «detriar enfre ver e fals» (*OE II*, p. 1208).

différents²⁵. Les interprétations allégorique et anagogique sont supérieures aux interprétations historique et morale. Seules, en effet, elles permettent de comprendre ce qu'a été le péché originel et ce que sera le jour de la résurrection²⁶. Seules aussi, elles permettent de comprendre que l'essence de Dieu ne peut être connue que dans la gloire éternelle²⁷.

Différentes l'une de l'autre, allégorie et anagogie se complètent. C'est ainsi qu'en représentant l'imperfection du monde à la raison, l'imagination lui demande de comprendre allégoriquement les vertus infinies de Dieu et par anagogie la perfection de Dieu²⁸. Ou encore: bien que la monde extra-terrestre ne soit soumis ni à la génération ni à la corruption, la preuve est faite anagogiquement qu'il a été créé par Dieu, tout comme il est prouvé allégoriquement que Dieu existe par lui-même²⁹.

En résumé, l'allégorie et l'anagogie représentent les deux degrés de l'interprétation symbolique selon Raymond Lulle. Reste à préciser la place et le rôle particulier de l'allégorie par rapport au sens littéral et à l'anagogie. Placée entre les deux, l'allégorie joue en quelque sorte le rôle du moyen terme dans le syllogisme. Si, en effet, le moyen terme, rouage indispensable du syllogisme, occupe successivement la place du sujet et celle du prédicat (ou inversement celle du prédicat et celle du sujet), l'allégorie traduit successivement la première et la seconde intentions. Qu'est-ce à dire? Soit l'exemple déjà cité du bras qui signifie la puissance de Dieu, des yeux qui signifient sa sagesse et du feu qui signifie son amour. S'exprimer ainsi c'est attribuer aux mots bras, yeux et feu un autre sens que leur sens littéral. Mais cet autre sens,

²⁵ Assertion illustrée par deux exemples. Le premier (chap. 357, 20) consiste à rechercher «par allégorie» laquelle des trois religions (juive, chrétienne, musulmane) est la meilleure, et «par anagogie» laquelle exprime le mieux la perfection de Dieu. L'histoire dit que Dieu s'est incarné et qu'il est mort, mais l'interprétation morale représente à l'allégorie et celle-ci à l'anagogie que Dieu n'est pas mort, qu'il n'a pas eu de mère, qu'il ne prenait pas de nourriture et qu'il n'a nullement souffert en tant que Dieu» (*ibid.*, p. 1207). Le second exemple est celui de l'hostie et du vin (chap. 357, 28): au sens historique, l'hostie n'est pas de la chair et le vin n'est pas du sang; mais au sens tropologique, l'hostie et le vin peuvent devenir de la chair et du sang sous l'effet de certaines paroles, tout comme ils deviennent chair et sang dans le corps; l'interprétation allégorique prouve ainsi à la raison la toute-puissance de Dieu, tandis que l'interprétation anagogique enfin permet de comprendre ce qu'est la toute-puissance de Dieu et de contempler son humanité glorieuse» (*ibid.*, p. 1209).

²⁶ Chap. 357, 21 (*ibid.*, p. 1207).

²⁷ Chap. 357, 22 (*ibid.*, p. 1207-1208).

²⁸ Chap. 357, 16 (*ibid.*, p. 1206-1207). On remarquera en passant que l'imagination n'est pas pour Lulle «cette maîtresse d'erreur et de fausseté» dont parle Pascal. Si elle commet des erreurs, celles-ci sont imputables à la raison elle-même (Chap. 357, 13, 15; *ibid.*, p. 1206).

²⁹ Chap. 357, 18 (*ibid.*, p. 1207).

au lieu d'être second par rapport au sens littéral, est premier; car il traduit la première intention, celle qui se porte sur Dieu, alors que la seconde se porte sur les créatures. S'exprimer allégoriquement c'est donc traduire en langage de première intention ce qui a déjà une signification en langage de seconde intention.

Cependant, par le bras, les yeux, le feu, l'allégorie peut seulement signifier la puissance, la sagesse et l'amour que Dieu répand dans les créatures, et non ce que cette puissance, cette sagesse et cet amour sont essentiellement en Dieu. Pour atteindre à cette connaissance, il faut maintenant considérer le sens allégorique ou figuré comme seconde intention et passer de celle-ci à la première, c'est-à-dire à Dieu lui-même. La puissance, la sagesse et l'amour que Dieu répand dans les créatures ne sont en effet que l'expression seconde d'un fait premier: la puissance, la sagesse et l'amour infinis de Dieu³⁰. On passera ainsi du sens allégorique au sens suprême intelligible ou sens anagogique, en passant de la seconde intention à la première.

Tel est le but à atteindre pour qui veut prier et contempler Dieu. La voie qui y mène passe par l'allégorie comme passe par elle l'activité de l'âme.

II. LE SYMBOLISME DES FACULTÉS DE L'ÂME

Tel est l'itinéraire de l'âme à Dieu, éclairé par le symbole et l'allégorie. Pour le suivre, encore faut-il que les facultés de l'âme, mémoire, entendement, volonté, puissent l'emprunter résolument, sans commettre d'erreurs de parcours qui rendraient aléatoire le succès de l'entreprise. C'est pourquoi il importe qu'à leur tour, mémoire, entendement, volonté, soient représentés symboliquement, allégoriquement³¹. Deux séries d'images différentes se présentent à nous aux chapitres 352 et 354 du *Libre de contemplació*.

1.—*La chambre, le cierge et le vestibule de l'âme raisonnable*

Au chapitre 352, la mémoire, l'entendement et la volonté sont respectivement représentés par une chambre, un cierge et un vestibule: «Que celui qui veut avoir l'art et la manière d'adorer et de contempler

³⁰ Chap. 352, 10, 11, 12 (*ibid.*, p. 1181-1182).

³¹ Même idée chez Avicenne, *Livre des directives et des remarques* (trad. A.-M. Goichon, Paris, 1951) où les facultés de l'âme sont représentées par une lampe (*op. cit.*, p. 324-325).

sache diriger et commander la sensibilité pour pouvoir commander et diriger l'intellectualité vers l'oraison et la contemplation, de sorte que la mémoire soit une chambre où vous êtes et demeurez grâce au souvenir, que l'entendement soit un cierge allumé, posé au milieu de la chambre, comprenant vos honneurs, et que la volonté soit le vestibule»³².

La mémoire est donc une chambre pleine de la présence de Dieu, éclairée par la lumière d'un entendement actif, aidée par une volonté consentante. Mais qu'un conflit éclate entre les facultés de l'âme et c'en est fait de la chambre et de la lumière. Que des pécheurs veuillent contempler Dieu, comme ils «ne savent pas préparer la chambre ni allumer le cierge pour l'oraison et la contemplation que la volonté désire, alors, Seigneur, la chambre se vide de vous et demeure vide, le cierge s'éteint et les ténèbres s'installent dans la chambre, la mémoire et l'entendement s'opposent à la volonté»³³. Il arrive à l'inverse que la volonté prenne le parti délibéré de fermer la chambre à Dieu. Alors, «de même que la chambre est vide quand vous n'y êtes pas, et que les ténèbres s'y installent quand on ne vous comprend pas, la volonté vous ferme la chambre et éteint le cierge quand elle ne veut pas préparer la chambre, ni allumer le cierge pour adorer et contempler vos vertus glorieuses»³⁴.

Un accord solide doit régner entre la mémoire, l'entendement et la volonté qui illuminent «l'église intellectuelle», comparable à «l'église sensible», chambre «ouverte et illuminée de cierges, de chandelles et de lanternes»³⁵. Et plus l'église ou «chambre intellectuelle» est pleine du souvenir de l'essence divine, de sa nature humaine et de ses vertus, plus la chambre est illuminée, plus grandes s'ouvrent les portes et plus le cierge éclaire et resplendit. La chambre est alors comparable à un tonneau de vin, car «de même que le vin coule avec plus de force d'un grand tonneau plein que d'un petit tonneau entamé, et de même que le vin du tonneau plein coule plus longtemps que le vin du tonneau entamé, de même de la chambre pleine d'oraison et de contemplation sortent plus de vertus et de bons exemples que de la chambre vide, et plus les vertus mettent-elles de temps à y manquer que dans la petite chambre vide»³⁶.

Une image explique encore la nécessité d'un accord parfait entre

³² Chap. 352, 25 (*OE II*, p. 1184).

³³ Chap. 352, 26 (*ibid.*).

³⁴ *Ibid.* (*ibid.*).

³⁵ Chap. 352, 27 (*ibid.*).

³⁶ Chap. 352, 28 (*ibid.*).

la mémoire, l'entendement et la volonté: c'est l'image des bons et des mauvais occupants de la chambre. «Seigneur glorieux, quand les occupants de la chambre où brûle le cierge ont allumé celui-ci et ouvert les portes, ils chassent de la chambre les mauvais occupants qui y demeuraient alors que le cierge était éteint, que les ténèbres régnaient dans la chambre et que la porte était fermée à ceux qui voulaient allumer le cierge; et après en avoir chassé les mauvais occupants, ils leur ferment la porte pour que ceux-ci n'y entrent plus et ne s'y installent pas. En effet, si les mauvais occupants entrent dans la chambre, les bons ne peuvent y entrer ni s'y installer; et, en revanche, quand les bons occupants sont dans la chambre et le cierge allumé, les mauvais occupants ne peuvent y entrer ni s'y installer, eux qui sont amoureux des ténèbres». Et Raymond Lulle d'ajouter en guise d'explication: «C'est pourquoi celui qui veut avoir l'art et la manière d'adorer et de contempler intellectuellement, doit savoir adorer par oraison ou contemplation morale, dans laquelle la mémoire est prise et liée de telle sorte qu'elle ne puisse rien faire d'autre que se rappeler l'oraison ou contemplation morale formée dans l'entendement et la volonté»³⁷. Que la mémoire se soumette aux injonctions de l'entendement et de la volonté et il lui est possible alors de se souvenir uniquement de Dieu.

2.—*Les trois chambres, les trois têtes et les trois pieds de l'âme raisonnable*

Le chapitre 353, intitulé: «Comment l'homme adore et contemple les vertus de notre Seigneur Dieu par intelligence morale, allégorie et anagogie»³⁸, propose une nouvelle image des facultés de l'âme, plus riche que la précédente et en application plus directe des conceptions énoncées plus haut. Tout le chapitre est un développement logique de cette nouvelle image qu'il convient donc d'examiner sous toutes ses faces.

La contemplation de Dieu requiert l'usage de deux figures ou vertus: l'une est une «vue sensible», l'autre est une «vue intellectuelle», ce que l'on peut traduire de toute évidence, par «intuition sensible» et «intuition intellectuelle», l'une étant «le premier oeil» et l'autre «le second»³⁹, l'une préparant l'autre à voir la mémoire avec «trois cham-

³⁷ Chap. 352, 29 (*ibid.*, p. 1184-1185).

³⁸ Titre catalan: «Com hom per moral intelligencia e per allegoria e anigagia adora e contempla les vertuts de nostre Senyor Déus» (*OE II*, p. 1185).

³⁹ Chap. 353, 3: «Que la vista sensual sia. 1 primer u e la vista entellectual sia. 1 segon» (*ibid.*).

bres», c'est-à-dire «trois greniers», l'entendement avec «trois têtes» et la volonté avec «trois pieds»⁴⁰.

Cette tripartition de la mémoire, de l'entendement et de la volonté n'est pas un fractionnement, mais une division logique, hiérarchique et fonctionnelle. D'emblée, il est dit que des trois chambres de la mémoire, «l'une soit la première, une autre la moyenne et l'autre la dernière». A dessein, l'auteur qualifie la seconde chambre de «moyenne» et la troisième de «lointaine», d'«étrangère» (*forana*), affirmant par là que la seconde chambre est intermédiaire entre la première et la dernière, et que celle-ci est la plus éloignée de la première. Il en sera fait de même des trois têtes et des trois pieds⁴¹.

Chacune de ces trois chambres, de ces trois têtes et chacun de ces trois pieds sont nantis d'une fonction particulière. Dans la première chambre, la mémoire conservera les créatures; dans la seconde, elle conservera ce que les créatures signifient des vertus divines; et dans la troisième chambre, elle conservera ce que les vertus divines signifient de Dieu lui-même. De même, la première tête de l'entendement concevra ce que signifient les créatures que la mémoire garde dans sa première chambre; la seconde tête concevra ce que les créatures signifient des vertus divines et que la mémoire garde dans sa seconde chambre; la troisième tête concevra ce que les vertus divines signifient de Dieu et que la mémoire garde dans sa troisième chambre. De même enfin, le premier pied de la volonté ira à la première chambre de la mémoire et à la première tête de l'entendement; le second pied ira à la seconde chambre et à la seconde tête; le troisième pied ira à la troisième chambre et à la troisième tête⁴².

Que la répartition des tâches entre chaque chambre de la mémoire, chaque tête de l'entendement et chaque pied de la volonté corresponde à un ordre, à une hiérarchie, le fait est indéniable. Ce qui est placé dans la première chambre de la mémoire l'est, en effet, en seconde intention, puisque ce sont les créatures; ce qui est mis dans la troisième chambre (Dieu), l'est en première intention; ce qui est mis dans la seconde chambre (l'image des vertus divines dans les créatures) l'est en première intention par rapport à la première chambre (qui renferme Dieu). Il est ainsi incontestable que la seconde chambre de la mémoire est au-dessus de la première, et que la troisième est au-dessus de la seconde⁴³. C'est ce qui ressort aussi quand on com-

⁴⁰ Chap. 353, 2 (*ibid.*).

⁴¹ Chap. 353, 3 (*ibid.*).

⁴² *Ibid.*

⁴³ Chap. 353, 12 (OE II, p. 1187). Dans le paragraphe suivant (§ 13), Lulle insiste sur le fait que la première chambre de la mémoire ne peut avoir la même va-

pare les trois chambres de la mémoire à l'individu, au genre et à l'espèce. De même, en effet, que l'individu se situe hiérarchiquement au-dessous de l'espèce et celli-ci au-dessous du genre, de même la première chambre de la mémoire est au-dessous de la seconde et celle-ci au-dessous de la troisième⁴⁴. Il en est de même, bien sûr, de chaque tête de l'entendement et de chaque pied de la volonté. La première tête de l'entendement et le premier pied de la volonté ont moins d'efficacité que la seconde tête et le second pied, et ceux-ci sont moins efficaces que la troisième tête et le troisième pied⁴⁵.

Tout concourt à montrer que l'activité de la troisième tête de l'entendement et du troisième pied de la volonté dans la troisième chambre de la mémoire est la cause finale, la raison dernière (*final raó*) de l'activité de la seconde tête et du second pied dans la seconde chambre, et de l'activité de la première tête et du premier pied dans la première chambre⁴⁶. De même, en effet, que «la raison dernière pour laquelle la roue du moulin est mue par l'eau, et la meule par la roue, c'est la production de farine, de même la raison dernière et la première intention, qui sont ainsi dans la seconde chambre, la seconde tête et le second pied, par rapport à la première chambre, à la première tête et au premier pied, le sont pour que la troisième chambre, la troisième tête et le troisième pied soient la cause finale de la seconde chambre, de la seconde tête et du second pied⁴⁷.

L'activité de la seconde chambre, de la seconde tête et du second pied n'en demeure pas moins essentielle. C'est qu'en effet si on appelle «objet moyen» (*mitjà object*), «l'objet dans lequel se réunissent le troisième et le premier, pour que le troisième objet soit vu grâce au premier», la glorieuse humanité de Dieu est cet objet moyen où apparaît le mieux la perfection divine, telle qu'elle est (troisième objet), et telle qu'elle se répand dans les créatures (premier objet). Cet objet moyen, on le recherchera donc par la voie symbolique. «Mais comme ces comparaisons et ces figures sont difficiles à interpréter, si d'aven-

leur que les deux autres (*ibid.*). Puis il montre (§ 14) que la différence entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle, et la supériorité de celle-ci sur celle-là, expliquent la différence entre les contenus des trois chambres (*ibid.*). Lulle dira encore (§ 19) que les différences respectives qui existent entre les chambres de la mémoire, les têtes de l'entendement et les pieds de la volonté s'expliquent par la différence qui existe entre ce que les créatures représentent par elles-mêmes, ce qu'elles représentent des vertus divines et ce que ces dernières représentent de l'essence de Dieu (*ibid.*, p. 1188). Lulle reviendra enfin sur cette question aux § 28, 29, 30 (*ibid.*, p. 1190).

⁴⁴ Chap. 353, 17 (*OE II*, p. 1188).

⁴⁵ Chap. 353, 15 (*OE II*, p. 1187-1188).

⁴⁶ Chap. 353, 16 (*OE II*, p. 1188).

⁴⁷ Chap. 353, 18 (*ibid.*).

ture quelqu'un ne les comprend pas, qu'il sache revenir plusieurs fois au début du chapitre»⁴⁸.

Comme si ces considérations étaient encore trop abstraites, Lulle va préciser maintenant comment il faut se représenter les différentes chambres de la mémoire, les différentes têtes de l'entendement et les différents pieds de la volonté. Chacune des chambres de la mémoire, se présente donc à l'entendement humain sous une forme particulière. C'est ainsi que la première chambre est semblable au palais du roi dans lequel les différentes pièces ont des destinations particulières: elle est donc semblable à la fois à la chambre du roi où celui-ci dort et tient parlement, à la cuisine où on prépare sa nourriture, aux lieux d'aisance et à l'étable où couchent les animaux. La seconde chambre, elle, est semblable à l'église où l'homme va prier et adorer Dieu. Quant à la troisième chambre, elle est semblable à l'Écriture «sainte et sacrée»⁴⁹. De même faut-il se représenter chacune des têtes différentes des autres: «la première n'a qu'un oeil, et cet oeil est derrière; la seconde a trois yeux, l'un sur la face, l'autre sur la tête, le troisième derrière; la troisième tête est couronnée d'une très noble et très glorieuse couronne»⁵⁰. De même enfin faut-il se représenter chacun des pieds différents des autres: «le premier est à l'envers, en ce que le talon est devant la pointe, comme chez l'homme qui va en arrière; le second pied est un véritable pied où la pointe est devant le talon; le troisième pied a l'allure d'une fontaine»⁵¹.

Il s'agit encore de considérer ces différentes «figures» en fonction de la cause finale, de la première et de la seconde intentions, pour savoir lesquelles sont les meilleures et «d'un plus noble emploi». Alors l'entendement comprend que le palais et l'église de la mémoire correspondent à la seconde intention, tandis que l'Écriture sainte est pour lui la première intention et la cause finale. De même, dans la couronne de l'entendement résident la première intention et la cause finale, tandis que la seconde intention est dans l'oeil unique de la première tête et dans les trois yeux de la seconde. Enfin, la seconde intention est dans le pied qui va en arrière et dans celui qui va en avant, tandis que le pied semblable à une fontaine est l'instrument de la cause finale et de la première intention⁵².

⁴⁸ Chap. 353, 21 (*OE II*, p. 1189).

⁴⁹ Chap. 353, 22 (*ibid.*).

⁵⁰ Chap. 353, 23 (*ibid.*).

⁵¹ Chap. 353, 24 (*ibid.*).

⁵² Chap. 353, 25 (*OE II*, p. 1189-1190). Il n'est plus question ici de la supériorité de la seconde chambre de la mémoire sur la première, de la seconde tête de l'entendement sur la première, ni du second pied sur le premier. Mais si la diffé-

Au livre (l'Écriture sainte), à la couronne et à la fontaine sont donc subordonnés le palais et l'église de la mémoire, l'oeil unique et les trois yeux de l'entendement, les deux premiers pieds de la volonté. Mais, «de même que le feu ne pourrait échauffer ni brûler quoi que ce soit sans se combiner aux autres éléments, de même l'âme ne pourrait posséder ni livre, ni couronne, ni fontaine sans le palais ni l'église, sans l'oeil unique de la première tête ni les trois yeux de la seconde; car de même que la cause finale ne pourrait venir en acte sans un artisan (*faedor*), une matière et une forme, de même il ne pourrait y avoir en l'âme de livre, de couronne, ni de fontaine sans les autres objets»⁵³. Autrement dit, on ne peut atteindre au sens suprême (sens anagogique), aux ultimes symboles du livre saint, de la couronne de majesté et de la fontaine de vie, sans passer préalablement par un symbolisme plus patent, un sens figuré au premier degré, ce qui est proprement l'allégorie.

D'ailleurs, si le sens suprême repose sur un premier sens figuré, il le révèle aussi, tout comme la première intention révèle la seconde. Mais celle-ci, à son tour, révèle la première intention. D'où la nécessité d'une dialectique permanente, d'un passage alterné de la première intention à la seconde et de la seconde à la première. Car, de même que la forme de l'épée, par son aspect même, révèle la matière dont elle est faite, le travail de l'artisan qui l'a réalisée et sa finalité, «de même le livre, la couronne et la fontaine, où résident la première intention et la cause finale» révèlent par eux-mêmes les autres «figures» où réside la seconde intention; «et de même que les figures où réside la première intention révèlent celles où réside la seconde, de même les figures où réside la seconde intention révèlent celle où réside la première». S'il en est donc ainsi, ajoute Lulle, celui qui désire interpréter les unes et les autres figures, c'est-à-dire connaître le sens suprême, mystique, anagogique, et le sens moyen, figuré, allégorique, que celui-là sache reconnaître «dans quelles figures réside la première intention, et dans lesquelles réside la seconde»⁵⁴.

Mais toute la question n'est-elle pas là? Est-il possible à l'homme de connaître ici-bas le sens suprême des choses, ou ne doit-il pas se contenter plutôt d'en dépasser d'un degré le sens littéral pour s'installer dans un monde moyen, intermédiaire entre l'apparence des choses terrestres et la réalité transcendante de la divinité? Ce monde

rence a disparu, c'est que première et seconde chambres, première et seconde têtes, premier et second pieds jouent le même rôle de prémisses (seconde intention) pour aboutir à une conclusion (cause finale ou première intention).

⁵³ Chap. 353, 26 (*OE II*, p. 1190).

⁵⁴ Chap. 353, 27 (*ibid.*).

n'est-il pas déjà figuré en l'homme, corps et âme, aspirant au bonheur suprême et craignant le malheur éternel? Lulle nous le présente sous la forme de symboles dont il nous laisse, cette fois-ci, la liberté d'interprétation.

III. LE COMBAT DU CORPS ET DE L'ÂME

Encadrés par les considérations théoriques qu'on vient de lire, apparaissent aux chapitres 354, 355 et 356 les représentations allégoriques de trois sujets qui retiennent l'attention de Lulle⁵⁵ et dont le premier est le combat du corps et de l'âme. Comment se présente celui-ci, ou plutôt comment l'homme le conçoit-il quand il adore et contemple Dieu moralement, allégoriquement et anagogiquement⁵⁶?

1.—*Le récit*

Trois jeunes filles, très nobles et très belles, sont au sommet d'une haute montagne. La première évoque ce que la seconde comprend et ce que la troisième veut. La seconde comprend ce que la première évoque et ce que la troisième veut. La troisième veut ce que la première évoque et ce que la seconde comprend. Ce que la première jeune fille évoque c'est la montagne elle-même, que la seconde jeune fille comprend et que la troisième aime⁵⁷.

L'une des trois jeunes filles monte et descend à travers la montagne, au pied de laquelle elle aperçoit un grand arbre, très beau et très haut, garni de feuilles, chargé de fleurs et de fruits, arrosé de sources et de ruisseaux. La jeune fille remarque aussi un animal qui sort d'un grand bois et s'approche de l'arbre. Le cou de cet animal ressemble au fléau d'une balance. A l'extrémité droite est une tête d'homme, à l'extrémité gauche une tête d'animal. Tandis que l'animal s'approche de l'arbre, il lève alternativement une tête et baisse l'autre⁵⁸.

⁵⁵ Chap. 354 (*ibid.*, p. 1191-1195), 355 (*ibid.*, p. 1195-1200) et 356 (*ibid.*, p. 1200-1204).

⁵⁶ Titre du chap. 354: «Com hom adorant e contemplat son Déu glorios per moral e l·legoria e anigogia intelligencia, entel·lectueja lo contrast qui es enfrel cors e l'ànima» (*ibid.*, p. 1191). L'idée d'une lutte entre le corps et l'âme, qui se traduit par un combat entre les vertus et les vices, est ancienne. C'est en effet une des idées fondamentales du christianisme, comme l'a remarqué Emile Mâle (*L'art religieux du XIIIe siècle en France*, nouv. éd., Paris, 1968, I, p. 202). Prudence a décrit, on le sait, ce combat dans sa *Psychomachie* (Patrologie Latine, t. LX, col. 19 et suiv.). Les théologiens et les artistes du XIIIe siècle s'en inspirèrent souvent (Emile Mâle, *ouvrage cité*, p. 201-253). Raymond Lulle n'échappe pas à la règle.

⁵⁷ Chap. 354, 2-3 (*OE II*, p. 1191).

⁵⁸ Chap. 354, 3-4 (*ibid.*).

En examinant de plus près la tête gauche de l'animal, la jeune fille y voit deux échelles dressées dont l'une a quatre barreaux et l'autre cinq. Sur la première échelle sont deux bêtes différentes, sur la seconde il y en a cinq. Sur la tête droite de l'animal, la jeune fille aperçoit aussi deux échelles dressées, mais chacune d'elles a cinq barreaux. Sur la première sont trois reines, très belles, très bonnes et très noblement vêtues. Sur la seconde échelle il y a quatre reines, très belles et très noblement vêtues également, mais qui sont au service des trois autres. Ces sept reines sont différentes les unes des autres⁵⁹.

Tandis que la jeune fille a observé l'animal, celui-ci s'est approché de l'arbre. Il lève la tête droite pour permettre aux sept reines de grimper à l'arbre et d'y manger fleurs et fruits à leur convenance. Il tient en même temps la tête gauche au ras du sol, ce qui interdit aux sept bêtes d'atteindre l'arbre. Affamées, elles crient jusqu'à ce que l'animal leur permette de grimper sur l'arbre où elles dévorent les feuilles et les branches, saccageant les fleurs et les fruits⁶⁰.

Devant ce spectacle, les sept reines, qui sont maintenant à terre, exigent de remonter sur l'arbre. D'où un mouvement de balancier qui se reproduit plusieurs fois et devient le point de mire des trois jeunes filles: celle qui court à travers la montagne observe le manège, une autre l'évoque et la troisième en rit⁶¹.

Les sept reines décident de combattre les sept bêtes, et celles-ci s'apprentent au combat. Des trois jeunes filles, l'une regarde le spectacle, l'autre l'évoque et la troisième en sourit. Une des sept reines préconise de confectionner un étendard rouge: sur une face figurera le soleil et sur l'autre la lune. Une dame, très belle, très bonne et très vertueuse, à cheval sur une bête très belle et très douce, portera l'étendard. Une autre reine préconise que toutes se munissent d'armes contraires à celles des sept bêtes. Chacune d'elles s'armera respectivement de foi, d'espérance, de charité, de justice, de sagesse de force et d'espérance⁶².

De leur côté les sept bêtes confectionnent un étendard noir avec, sur une face un homme précipité la tête en bas et les pieds en l'air, et sur l'autre un serpent. L'étendard est porté par une bête noire qui enfourche une femme à quatre pattes. Les sept bêtes se munissent d'armes contraires à celles des sept reines⁶³.

⁵⁹ Chap. 354, 5-6 (*ibid.*).

⁶⁰ Chap. 354, 7 (*ibid.*, p. 1191-1192).

⁶¹ Chap. 354, 8 (*ibid.*, p. 1192).

⁶² Chap. 354, 9-11 (*ibid.*).

⁶³ Chap. 354, 12 (*ibid.*).

Les trois jeunes filles voudraient savoir quelle sera l'issue du combat entre les reines et les bêtes. La victoire devrait revenir aux sept reines, mais l'une des bêtes est particulièrement difficile à vaincre. L'une des jeunes filles voudrait savoir quelle est la dame qui porte l'étendard rouge. Une autre lui répond: —Elle est la soeur de la femme que chevauche la bête noire, et celle-ci est la soeur de la bête qu'elle chevauche.—Comme l'une des jeunes filles s'étonne de ce fait, une autre lui répond que le contraire aurait pu se produire. Les trois jeunes filles se concertent alors pour savoir comment elles pourraient aider les reines à vaincre. Elles décident de prier et de contempler du haut de la montagne «les fleuves, les rivières, les arbres, les fleurs, les fruits, les prés, les talus et les bois»⁶⁴.

Le combat commence entre les sept reines et les sept bêtes. Six d'entre elles sont rapidement vaincues, mais la dernière ne peut l'être. Le combat continue donc, avec des fortunes diverses, selon que les trois jeunes filles prient avec force ou pas. L'une des sept reines se fait remarquer par son ardeur à combattre la bête la plus dangereuse⁶⁵.

Mais voilà que les jeunes filles s'endorment. L'une des reines les transporte, endormies, dans une grande forêt, très éloignée de là. Et tandis que les jeunes filles dorment, les sept bêtes sont victorieuses des sept reines, détruisent leur étendard, désarçonnent la dame qui le portait, la font chevaucher par la bête qu'elle chevauchait, ligotent la tête droite de l'animal, brisent les échelles sur lesquelles étaient les reines, dévorent les feuilles et les branches de l'arbre, et saccagent de nouveau les fleurs et les fruits. Sur le point d'être vaincues, les reines décident de faire ramener les jeunes filles, réveillées, sur la montagne. La reine qui les avait emmenées, endormies, dans la forêt, va les chercher. En route, elle rencontre des bêtes étranges et laides mais elle ramène les jeunes filles qui, de nouveau, pourront prier⁶⁶.

Le retour des jeunes filles redonne vigueur et force aux sept reines mais pas assez cependant pour que celles-ci se rendent victorieuses des sept bêtes et plus spécialement de la plus dangereuse d'entre elles. Les trois jeunes filles décident alors que l'une d'elles aidera à combattre sur le terrain cette bête dangereuse entre toutes. Celle-ci est finalement vaincue, et, avec elle, toutes les autres. Les reines grimpent à l'arbre pour y manger des fleurs et des fruits, ce dont les jeunes filles se réjouissent sur la montagne⁶⁷.

⁶⁴ Chap. 354, 13-18 (*ibid.*, p. 1192-1193).

⁶⁵ Chap. 354, 19-21 (*ibid.*, p. 1193-1194).

⁶⁶ Chap. 354, 22-24 (*ibid.*, p. 1194).

⁶⁷ Chap. 354, 25-27 (*ibid.*).

Deux bêtes sauvages, très étranges, sortent alors d'une forêt. L'une est moitié noire, moitié jaune; l'autre est moitié verte, moitié blanche. Les deux bêtes se combattent avec des fortunes diverses, mais c'est finalement la bête noire et jaune qui est victorieuse. Elle vainc aussi l'animal à deux têtes et le dépèce en deux moitiés. De l'une, elle fait quatre parts qu'elle emporte dans la forêt; de l'autre, elle ne fait rien. Mais un grand oiseau emporte cette moitié de l'animal et les sept reines dans une forêt où seront également les trois jeunes filles. Celles-ci demandent que l'une des reines aille chercher sur la montagne la pomme qu'elles y mangeaient. Ayant retrouvé leur pomme, les jeunes filles sont conduites par deux reines sur une montagne plus belle et plus agréable encore que celle où elles se trouvaient auparavant⁶⁸.

2.—*L'interprétation*

Tel est, résumé, le récit allégorique que Raymond Lulle propose pour figurer le combat de l'âme et du corps. Voyons s'il est possible sans trop de risques d'en interpréter le symbolisme, en examinant tour à tour le décor et les personnages.

Le décor c'est essentiellement une montagne et, au pied de la montagne, un arbre. Celui-ci est-il l'arbre de la connaissance naturelle, le symbole de la nature figurée par les quatre éléments que seraient ici les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits? Comme l'air et le feu sont au-dessus de la terre et de l'eau, les fleurs et les fruits, appréciés des reines, seraient aussi supérieurs aux branches et aux feuilles, mets de prédilection des bêtes. Quant à la montagne, elle pourrait bien figurer le siège de l'âme raisonnable et de ses trois facultés: la mémoire, l'entendement et la volonté. Mais que représente la seconde montagne de la fin du récit, «plus belle et plus agréable» que la première? Le paradis, sans doute, où l'âme pourra se rassasier du fruit de la connaissance, la pomme, dont elle a pu seulement goûter ici-bas. Comme en arrière plan enfin, apparaît la forêt, lieu d'exil, de sommeil et de mort.

Que signifient les personnages? Et d'abord les trois jeunes filles? Elles symbolisent à n'en pas douter la mémoire, l'entendement et la volonté. Celle qui monte et descend à travers la montagne est l'entendement⁶⁹. Toutes trois sont solidaires l'une de l'autre.

⁶⁸ Chap. 354, 28-30 (*ibid.*, p. 1194-1195).

⁶⁹ Thème platonicien de la dialectique ascendante et descendante, qui figurait déjà au chapitre 352 (v. ci-dessus n. 15) et qui figure aussi chapitre 358 (*OE II*, p. 1209-1214).

Symbole des facultés de l'âme raisonnable, les trois jeunes filles vont au secours des sept reines, image des sept vertus humaines: les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales, qui combattent les sept bêtes, c'est-à-dire les sept péchés mortels. Voilà qui est clair. Mais si on entre dans le détail de l'allégorie, les questions ne manquent pas. Pourquoi les sept bêtes sont-elles réparties en deux groupes respectifs de deux et cinq, sur des échelles qui ont respectivement quatre et cinq barreaux, alors que les sept reines sont réparties en deux groupes respectifs de trois et quatre, sur des échelles dont chacune a cinq barreaux? De plus, s'il est une reine plus intrépide, plus ardente au combat que les autres, qui est-elle? Enfin, puisque parmi les sept bêtes, il en est une plus dangereuse que les autres, de qui s'agit-il?

La première de ces questions comporte en réalité deux interrogations. Pourquoi les sept reines ont-elles à leur disposition deux échelles qui totalisent dix barreaux, tandis que les sept bêtes disposent de deux échelles qui n'ont au total que neuf barreaux? Pourquoi ensuite les unes et les autres se répartissent-elles respectivement par groupes de trois et de quatre, de deux et cinq?

Pourquoi donc les sept reines, c'est-à-dire les sept vertus humaines, disposent-elles de dix barreaux, au lieu que neuf seulement sont à la disposition des sept bêtes, c'est-à-dire des sept péchés mortels? Peut-être n'est-il pas trop hasardeux d'avancer que les neuf barreaux dévolus aux péchés sont l'image des neuf cieux, connus des savants depuis Ptolémée, alors que le barreau supplémentaire mis à la disposition des vertus représenterait l'empyrée, séjour immobile de Dieu, des anges et des saints, connu seulement des philosophes et des théologiens⁷⁰. Ainsi serait marquée d'emblée la supériorité des sept reines qui, aux yeux des trois jeunes filles, devraient se rendre victorieuses des sept bêtes. Celles-ci, expression du corps humain, ne peuvent se mouvoir que dans la limite du monde physique, représenté par les neuf dieux. Les vertus, en revanche, doivent permettre à l'âme hu-

⁷⁰ Les neuf cieux connus des savants depuis Ptolémée sont les sept cieux des sept planètes (la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne), le ciel des étoiles fixes ou firmament, le cercle du Zodiaque ou cristallin. Les philosophes et les théologiens du moyen âge y ajoutent un dixième ciel, l'empyrée. Cf. R. L., *Doctrina pueril*, cap. 98. *De angels*, 1: «aquests àngels estan devant Déu en lo cel emperial on estan los sants de gloria; lo qual cel no s mou, e es sobre lo cel crestalli, qui es vel de lugor e de resplendor e noes movable; e aquest cel crestalli es sobre lo cel qui es del fermament en lo qual son les esteles que tu veus e qui s mou; e aquest tery cel es sobre los. vij. cels qui son los cels de les. vij. planetes que tu veus» (*Obres de R. L. Edició original*, t. I, Palma, 1906, p. 191; cf. mon édition de la *Doctrine d'enfant*, Paris, 1969, p. 223).

maine d'accéder au ciel supérieur, à l'empyrée, et de se trouver, tout comme les anges et les bienheureux, en présence de Dieu.

Que les sept reines se répartissent en deux groupes de trois et de quatre, cela est conforme à la répartition traditionnelle des vertus en trois vertus théologales et quatre vertus cardinales, d'autant que Raymond Lulle nous dit que les reines du deuxième groupe sont au service de celles du premier. Mais que veut-il dire quant il répartit les sept bêtes en un groupe de deux et en un groupe de cinq? C'est dire en tout cas que deux vices se détachent des autres et que peut-être est-ce parmi ces deux-là qu'il faut rechercher la bête la plus difficile à vaincre, celle qui sera en définitive vaincue par la reine la plus intrépide, la plus ardente au combat. Mais qui est cette dernière? En commençant par répondre à cette question il sera peut-être possible de répondre aux autres, car, nous dit encore Lulle, les reines et les bêtes se sont munies d'armes contraires.

Les reines se sont munies de foi, d'espérance, de charité, de justice, de prudence, de force et de tempérance. La foi est citée en premier lieu. Cela se comprend. La foi ne surpasse-t-elle pas l'entendement, ne permet-elle pas d'aimer Dieu par dessus tout, ne permet-elle pas de voir directement Dieu, comme l'a écrit Lulle dans la *Doctrina pueril*⁷¹? Et puis n'est-il pas courant de parler de l'ardeur de la foi, de cette foi capable de soulever les montagnes? Il est donc normal que de toutes les vertus, elle soit celle qui conduit les autres au combat contre les vices et à la victoire sur eux.

Mais quel est donc le vice le plus difficile à vaincre, celui dont la destruction réclame le plus d'ardeur de la part de la foi? Lequel choisir parmi la gourmandise, la luxure, l'avarice, la paresse, l'orgueil, l'envie et la colère⁷²? Ce ne peut être, semble-t-il, que le vice qui s'oppose le plus directement à la foi. Or, ce ne saurait être la gourmandise, «désir intempéré de boire et de manger»⁷³, vaincu par la tempérance. Ce ne saurait être l'avarice, à laquelle s'oppose tout naturellement la charité. Ce ne peut être non plus ni l'orgueil, ni l'envie, ni la colère, dont les opposants les plus normaux sont l'espérance, la justice ou la

⁷¹ *Doctrina pueril*, cap. 52. *De fe*, 7: «Fe sobre puja, en est mon, enteniment, car més pot hom per fe amar Deu que per enteniment membrar Deu: e fe creu Deu sens mitjà» (éd. citée, p. 90; cf. mon édition de la *Doctrina d'enfant*, p. 113).

⁷² Je cite ici les vices ou péchés mortels dans l'ordre où ils sont cités dans la *Doctrina pueril* (éd. citée, p. 105-118; cf. mon édition de la *Doctrina d'enfant*, p. 129-142).

⁷³ *Doctrina pueril*, cap. 60. *De glutunía*, 1: «Glutunía es destrempat desig en menjar e en boure, menjant e bevent més que nos cové» (édition citée, p. 105; cf. mon édition, p. 129).

prudence⁷⁴. Ce pourrait être le péché de luxure, dont on sait ce qu'il a été pour Lulle et dont il écrit dans la *Doctrina pueril*: «Tant est mauvais le péché de luxure qu'il ne meurt pas de vieillesse»⁷⁵. Mais il est une vertu qui s'oppose tout spécialement à la luxure, c'est la force de caractère: «Aimable fils, écrit Lulle, si tu veux être fort dans le combat que mène ton âme contre la chair du monde et du diable, aie la force en ton coeur»⁷⁶.

Il ne reste donc plus face à face, si l'on ose dire, que la foi et la paresse. Mais pourquoi un vice aussi anodin, en apparence, que la paresse, est-il si difficile à combattre qu'il faille lui opposer la vertu suprême, la foi? Le paresseux est-il si redoutable? Certes, la sagesse des nations proclame que l'oisiveté est mère de tous les vices, mais cela ne suffit pas à justifier l'intervention résolue et ardente de la foi. Si celle-ci intervient précisément contre la paresse, c'est que la paresse est pour l'homme du moyen âge tout autre chose que ce qu'elle est pour nous. Reportons-nous une fois de plus à la *Doctrina pueril*, au chapitre 63. Bien que le mot *peresa* (du latin *pigritia*) soit aussi ancien en catalan que l'espagnol *pereza* ou le français *paresse*, ce n'est pas lui qu'on trouve ici, mais le mot *accidia*, dont l'équivalent en ancien français est *accide*⁷⁷. De ce vice, Lulle nous dit qu'il est le plus grand signe de damnation qui soit, ajoutant que «par son contraire est mieux signifié le salut que par n'importe quelle autre vertu»⁷⁸. Cette vertu qui, mieux qu'une autre, peut conduire l'homme au salut, c'est, bien entendu, la foi. Et si elle combat tout spécialement l'accide, ou paresse, c'est que, comme l'a excellemment montré M. Robert Ricard dans une étude essentielle, complétée récemment par une autre,

⁷⁴ On peut opposer sans difficulté l'espérance à l'orgueil, la justice à l'envie et la prudence à la colère, en se référant à Raymond Lulle. L'espérance n'est-elle pas, en effet, ce par quoi l'homme «a plus confiance en Dieu qu'en lui-même» (*Doctrina pueril*, cap. 53, 5, éd. citée, p. 92; mon éd., p. 114), tandis que l'orgueilleux recherche «la solitude et la singularité et ne trouve ni son pareil ni son égal» (*ibid.*, cap. 64, 2, *ibid.*, p. 113; *ibid.*, p. 136)? Quant à la justice, elle «consiste à rendre à chacun ce qui est son dû» (*ibid.*, cap. 55, 1, *ibid.*, p. 95; *ibid.*, p. 118), alors que: «l'envie consiste à désirer à tort le bien d'autrui qu'on ne mérite pas» (*ibid.*, cap. 65, 1, *ibid.*, p. 115; *ibid.*, p. 139). Si la colère, enfin, «est un trouble de la pensée» (*ibid.*, cap. 66, 1, *ibid.*, p. 117; *ibid.*, p. 140), la prudence «défend le sage patient par un sentiment fort et ferme contre la folie, la colère, le souci, qui s'accordent à troubler la volonté et à aveugler l'intelligence» (*ibid.*, cap. 56, 6, *ibid.*, p. 98; *ibid.*, p. 121-122).

⁷⁵ *Ibid.*, cap. 61, 2 (*ibid.*, p. 107; *ibid.*, p. 131).

⁷⁶ *Ibid.*, cap. 57, 2 (*ibid.*, p. 99; *ibid.*, p. 122).

⁷⁷ *Ibid.*, cap. 63. De *accidia* (*ibid.*, p. 111); *Doctrina d'enfant*, (63); De *accide* (*ibid.*, p. 134).

⁷⁸ *Doctrina pueril*, cap. 63, 1: «Aquest vici significa pus fortment senyal de dampnacio que negun altre vici, e per son contrari es mils significada salvacio que per neguna altra vertut» (*ibid.*, p. 111; *ibid.*, p. 134).

l'accide ou paresse doit s'entendre au moyen âge comme «la négligence et la tiédeur dans l'accomplissement des devoirs religieux»⁷⁹. Nul doute alors que la foi ait quelque raison particulière de combattre la paresse et que celle-ci soit si difficile à vaincre. On peut admettre enfin que les deux bêtes qui sont sur l'échelle à quatre barreaux représentent la paresse et la luxure, si l'on veut bien se souvenir que celle-ci, sous la forme de la prostitution et de l'adultère, est fréquemment considérée dans la Bible comme le symbole de l'idolâtrie⁸⁰.

Reines et bêtes vont au combat derrière des porte-étendard dont le symbolisme semble évident. Celui des reines est une dame vertueuse montée sur une bête douce. Sans doute faut-il entendre par là la beauté et la douceur de la vertu, grâce à laquelle l'homme se rend maître des autres créatures. L'étendard est rouge, couleur de la plénitude et de la puissance, avec sur une face le soleil, Jésus-Christ peut-être, et sur l'autre face la lune, image de l'Eglise sans doute? Le porte-étendard des bêtes est une bête noire chevauchant une femme à quatre pattes: c'est la bestialité triomphante, à n'en pas douter. L'étendard est noir, symbole du malheur et de la mort, avec sur une face l'homme précipité dans sa chute du paradis, et sur l'autre face le serpent, responsable de cette chute. Que la cavalière soit la soeur de la femme à quatre pattes, cela peut bien signifier, je crois, la dualité de l'homme, ange et bête.

Pour terminer, examinons l'animal à deux têtes. Image de l'homme, qui balance entre l'humanité et la bestialité, parce qu'il est double, corps et âme. A la mort, il se sépare en deux moitiés, signe d'égalité sans doute entre le corps et l'âme. De la première moitié, il est fait quatre parts: les quatre éléments dont est constitué tout être subliminaire. La bête noire et jaune, symbole de la mort et de la corruption (?), les emporte dans la forêt où elles vont se décomposer et reparaitre plus tard sous une autre forme, car la victoire de la bête noire et jaune sur la bête verte et blanche, symbole de la vie et de la génération (?), n'est jamais définitive⁸¹. La seconde moitié de l'homme est emportée par un grand oiseau: l'âme est emportée par un ange dans une grande forêt, le purgatoire (?), avant de se trouver pour toujours sur la montagne la plus agréable qui soit, le paradis. Mais quelles sont

⁷⁹ R. Ricard, *Les péchés capitaux dans le «Libro de Buen Amor»*, Les lettres Romanes, t. XX, Louvain, 1966, p. 5-37 (la définition citée est tirée de la p. 7). La seconde étude de M. Ricard a pour titre: *En Espagne: jalons pour une histoire de l'acédie et de la paresse*, Revue d'Ascétique et de Mystique, t. 45, Toulouse, 1969, p. 27-45. Dans ses deux études, l'auteur se réfère à Lulle.

⁸⁰ Cf. notamment Jérémie, § 2, 20; § 3, 6-11. Osée, § 1, 2; § 2, 7; § 4., 15.

⁸¹ La nature est en effet semblable à un roue qui se meut par génération et corruption. Cf. *Doctrina pueril*, cap. 77, 7: «lo moviment en cors natural es roda qui no cessa per manera de generacio e corrupcio» (éd. citée, p. 138; mon éd., p. 161).

ces deux reines qui l'y conduisent, l'Ecriture et l'Eglise? Il paraît difficile d'aller ici encore au-delà d'une simple hypothèse.

On conviendra en tout cas de la richesse d'un récit, au demeurant rigoureusement construit, qui témoigne de l'exubérance d'une imagination contrôlée par la raison. La même richesse se retrouve dans les deux autres récits du *Libre de contemplació*⁸².

IV. LA VOIE DU PARADIS

1.—*Le récit*

Trois dames se présentent devant un palais agrémenté de sources et de vergers. Dans ce palais est une reine qui tient une épée dans sa main droite, une pomme dans sa main gauche et un livre sur sa poitrine. Ce livre contient quatre figures. Dans la première, «l'Un est en Trois et le Trois en Un»; dans la seconde, «l'Un vient du Trois en Un et en Trois»; dans la troisième, «Un et Trois, Trois et Un, font Un»; dans la quatrième figure enfin, «Un est en Deux, et Deux sont en Un». Qui veut entrer dans le palais, image du paradis, devra découvrir le sens de ces figures⁸³.

La première dame va se tromper maintes fois dans leur interprétation, mais, touchée par sa bonne volonté, la reine lui permet d'entrer dans le palais⁸⁴. La seconde dame veut entrer à son tour. Mais, incapable d'interpréter correctement les figures et ne le désirant d'ailleurs pas, elle est refoulée par la reine et devient la proie d'un dragon noir et d'autres bêtes horribles⁸⁵. La troisième dame découvre progressivement la signification des quatre figures. La reine la récompense en lui remettant l'épée, la pomme et le livre, et en la faisant entrer dans le palais⁸⁶.

Dans le palais, la dame aperçoit un arbre: *l'Arbre de lumière*, un animal vêtu de blanc et de vermeil, porteur du livre à quatre figures, trois fontaines, dont l'une déverse de la lumière, une autre de l'eau, la troisième du sang. Elle remarque aussi quatre sortes d'oiseaux: des oiseaux lumineux, des oiseaux blancs, des oiseaux rouges, des oiseaux blancs et rouges. Les oiseaux lumineux s'abreuvent à la première sour-

⁸² Ces deux récits: la voie du paradis, le ciel et l'enfer, font l'objet des chapitres 355 et 356 (*OE II*, p. 1195-1204). Ils ont été traduits en grande partie par L. Sala-Molins (*Lulle*, Paris, 1967, p. 166-181).

⁸³ Chap. 355, 1-3 (*O II*, p. 1195).

⁸⁴ Chap. 355, 4-12 (*ibid.*, p. 1195-1197).

⁸⁵ Chap. 355, 13-15 (*ibid.*, p. 1197-1198).

⁸⁶ Chap. 355, 16-27 (*ibid.*, p. 1198-1199).

ce, les oiseaux blancs à la seconde, les oiseaux rouges à la troisième, tandis que les oiseaux blancs et rouges s'abreuvent aux trois sources⁸⁷.

La dame aperçoit enfin celle qui l'a précédée dans le palais. Celle-ci, luxueusement parée, se tient devant l'animal vêtu de blanc et de vermeil. Dans une main elle tient une épée plus grande que celle de la seconde dame et dans l'autre une pomme moins grosse. Ce qui fait la seconde dame se réjouir doublement: de ce que l'épée de sa compagne est plus grande que la sienne et de ce que sa pomme est plus grosse que celle de sa compagne⁸⁸.

2.—Les symboles et leur interprétation

Décor, personnages, couleurs et nombres, ici encore tout est symbole. Et puisque Lulle indique au début du chapitre que, pour contempler la voie du paradis il convient de former quatre figures avec les trois nombres: un, deux, trois, on peut penser aux quatre évangiles et au mystère de la Trinité. Le palais, agrémenté de sources et de vergers, est évidemment l'image du paradis et de ses délices.

Mais que sont l'animal vêtu de blanc et de vermeil, *l'Arbre de lumière* et les trois fontaines? L'animal vêtu de blanc —symbole de la pureté—, de vermeil —symbole de la royauté—, et porteur du livre aux quatre figures —les Evangiles, la Bonne Nouvelle-peut, je crois, être l'image de Jésus-Christ, l'Agneau de l'Apocalypse. *L'Arbre de lumière* fait penser aux textes, nombreux, où Dieu est identifié à la lumière⁸⁹ et à ce texte du *Livre de la Sagesse*: «Au lieu de ces ténèbres, tu donnas aux tiens une colonne flamboyante, pour leur servir de guide en un voyage inconnu»⁹⁰. *L'Arbre de lumière* pourrait donc être ici le symbole de Dieu, pur Esprit, alors que les trois fontaines seraient l'image de Dieu incarné. Ne trouve-t-on pas en effet dans la *Première épître de Saint Jean* (§ 5, 5-8) ceci qui s'apparente aux trois fontaines du récit lullien: «Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? C'est lui qui est venu par eau et par sang: Jésus-Christ non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang. Et c'est l'Esprit, qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Il y en a ainsi trois à témoigner: l'Esprit, l'eau, le sang, et ces trois sont d'accord». Ici, les trois fontaines déversent la lumière, c'est-à-dire l'Esprit, l'eau et le sang. Elles sont l'image de Dieu, source triple et

⁸⁷ Chap. 355, 28-29 (*ibid.*, p. 1199-1200).

⁸⁸ Chap. 355, 30 (*ibid.*, p. 1200).

⁸⁹ Notamment *Exode*, § 13, 21-22; *Proverbes*, § 4, 18-19; *Evangeli selon saint Jean*, § 1, 4, 9; *Première épître de saint Jean*, § 1, 5.

⁹⁰ *Sagesse*, § 18, 3.

une à laquelle devraient s'abreuver tous les hommes. Mais il en est parmi eux qui, semblables aux oiseaux du récit, s'abreuvent uniquement à l'une des trois sources, dédaignant les deux autres. Ce sont les oiseaux de lumière, les oiseaux blancs et les oiseaux rouges, symboles, je crois, des hommes qu'on désignait en grec sous les noms de *pneumatiques*, *psychiques* et *hyliques*⁹¹ et qu'on pourrait qualifier de *spirituels*, d'*intellectuels* et de *charnels*. Seuls, les oiseaux blancs et rouges, à la fois âmes et corps, s'abreuvent aux trois sources, symbole de Dieu incarné.

Reste à identifier la reine, gardienne du paradis et les trois dames aux destinées si différentes. La reine, serait-ce la Vierge, l'Eglise? Ne serait-elle pas plutôt la Révélation, qui se présente avec l'épée, signe de la crainte de Dieu (exprimée par l'Ancien Testament), le livre à quatre figures, c'est-à-dire les Evangiles, et la pomme, signe de la connaissance suprême qu'on peut acquérir par la foi? Quant aux trois dames, elles figurent la destinée humaine, heureuse ou malheureuse. La première dame c'est l'âme médiocre, qui n'a pas démérité du paradis, mais qui est astreinte à attendre son entrée. La seconde dame est l'âme irrémédiablement condamnée à l'enfer, figuré ici par un dragon et des bêtes horribles. La troisième dame enfin ce ne peut être que l'âme vertueuse et lucide, accueillie d'emblée au paradis, puisqu'elle a compris le sens de la Révélation.

V. LE CIEL ET L'ENFER

1.—*Le récit*

Sur une montagne, un ermite est en prière et en contemplation. Dans la vallée sont trois jeunes filles, cinq dames, cinq bêtes et un dragon à trois têtes. Tous pleurent et se lamentent. L'ermite, heureux, jette un regard dans la vallée. Il y aperçoit les jeunes filles, les dames, les bêtes et le dragon, et aussi l'animal vêtu de blanc et de vermeil, dont il a été question au chapitre précédent⁹².

L'ermite observe attentivement les trois jeunes filles. L'une évoque les deux autres, en est tourmentée et tourmente les deux autres. La seconde voit ce que les deux autres font, en est tourmentée à son tour et tourmente également les deux autres. Quant à la troisième, elle déteste les deux autres, en a du tourment et tourmente aussi les deux autres.

⁹¹ Cf. *La sainte Bible* (traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, 1961, p. 1606, n.e.

⁹² *Libre de contemplació*, chap. 356, 1-3 (*OE II*, p. 1200).

Chacune des jeunes filles est donc tourmentée de trois manières différentes, ce qui donne à l'ermite une nouvelle occasion d'être heureux. Mais plus l'ermite manifeste son bonheur et plus les jeunes filles sont conscientes de leur malédiction⁹³.

L'ermite observe ensuite les cinq dames. La première a quatre mains, et tient dans chaque main un couteau. Elle se blesse avec ces couteaux et de ses blessures sortent des flammes et des glaçons. La deuxième dame est affligée du sort de la première. La troisième calcule la peine que la deuxième endure et la trouve infinie. La quatrième est en proie à la colère, à la tristesse et au désespoir. La cinquième enfin afflige et tourmente les quatre autres⁹⁴.

Les cinq bêtes sont maigres, chétives, couvertes de crasse. De leurs corps jaillissent des flammes. Le dragon a trois têtes et une longue queue en flamme. Dans ses trois gueules, il engloutit les trois jeunes filles. Il tue aussi les cinq dames et les cinq bêtes et en est profondément malheureux. Ce dragon n'est d'ailleurs pas seul. Il y en a une multitude dans la vallée, qui s'attaquent à des jeunes filles, à des dames et à des bêtes. Et tous, victimes et dragons, hurlent, gémissent et pleurent de douleur. A ce spectacle, l'ermite, radieux et satisfait, sourit⁹⁵.

Les trois têtes du premier dragon se lamentent. L'une d'entre elles se plaint aux autres des erreurs qu'elle a commises et du bonheur qu'elle a ainsi perdu. Mais les deux autres la reprennent. Elle ne leur en propose pas moins de sortir «de cette vallée horrible et obscure» et de gravir la montagne proche «pour posséder la gloire de l'ermite» et pour être semblables à l'*Arbre de lumière*⁹⁶.

C'est alors qu'apparaît une dame très grande et très belle qui tient à la main une épée flamboyante. Elle se saisit des trois têtes du dragon et les lie avec une énorme chaîne de fer. Tous les dragons sont terrorisés. Une autre dame, très grande et très belle aussi, paraît à son tour, tenant dans sa main une pomme magnifique. L'une des têtes du dragon dit à une autre: —«Si tu désirais cette pomme et si tu priaïas la dame de te la donner, nous grimperions toutes trois sur la montagne et nous serions semblables à l'ermite». Mais l'autre tête répond: —«Jamais je ne demanderai, n'aimerai ni ne désirerai cette pomme. Mais j'aimerais bien gravir la montagne sans elle». Les deux autres têtes répliquent: —«Il nous est impossible de gravir la montagne, car la

⁹³ Chap. 356, 4-9 (*ibid.*, p. 1200-1201).

⁹⁴ Chap. 356, 10-12 (*ibid.*, p. 1201-1202).

⁹⁵ Chap. 356, 13-18 (*ibid.*, p. 1202).

⁹⁶ Chap. 356, 19-25 (*ibid.*, p. 1203).

dame à l'épée ne laisse sortir de cette vallée que ceux qui réclament la pomme. Si tu ne la désires pas, pourquoi vouloir gravir la montagne? Pourquoi désirer des choses impossibles?». La troisième tête rétorque alors: —«Vous savez que je désire ce que je ne peux avoir et que je ne désire pas ce que je pourrais avoir si je le voulais»⁹⁷.

L'ermite ôte ses regards de la vallée et les porte sur une multitude d'oiseaux qui volent dans toutes les directions. Chaque oiseau a trois têtes et quatre ailes. D'une aile, chacun vole vers *l'Arbre de lumière*; d'une autre, il vole vers la montagne; de la troisième, il vole vers l'ermite; de la quatrième enfin, il vole vers la vallée. Ces oiseaux sont heureux de vivre et proclament leur bonheur. Mais plus ils manifestent leur bonheur et plus sont malheureux les êtres demeurés dans la vallée⁹⁸.

2.—*L'interprétation des symboles*

Ainsi s'achève le récit que Lulle clôt par une conclusion, particulière d'abord, puis générale. «S'il en est donc ainsi, écrit-il en effet, que celui qui désire concevoir la gloire céleste et la peine infernale sache représenter tropologiquement par des images sensibles et intellectuelles, l'image intellectuelle de la gloire du paradis et de la peine éternelle; et puisque l'homme comprend, Seigneur, cinq puissances et que de ces cinq puissances découlent trois vertus, cinq sens corporels et cinq sens intellectuels, puisque aussi toutes ces choses sont diversement figurées selon le lieu, le temps et les circonstances, que celui donc qui désire comprendre une image par une autre suivant une interprétation morale, allégorique ou anagogique, sache suivre l'art et la manière ci-dessus». Lulle ajoute: «De cette façon, en effet, l'homme peut interpréter des visions, des songes, des métaphores, des apologues et autres choses semblables, pour votre gloire et votre bénédiction, Seigneur Dieu»⁹⁹.

On voit combien l'univers symbolique est étendu pour Lulle. Pour le déchiffrer, une clé nous est fort heureusement offerte. Mais suffirait-elle à identifier les images de la gloire céleste et de la peine infernale, celles des cinq puissances de l'homme, des trois vertus de l'âme raisonnable, des cinq sens corporels et des cinq sens intellectuels?¹⁰⁰

⁹⁷ Chap. 356, 26-27 (*ibid.*, p. 1203-1204).

⁹⁸ Chap. 356, 28-29 (*ibid.*, p. 1204).

⁹⁹ Chap. 356, 30 (*ibid.*).

¹⁰⁰ Lulle reconnaîtra par la suite, on le sait, un sixième sens «corporel»: la parole ou *afatus* (cf. *Lo sisé seny lo qual apelam afatus*, dont seul le texte latin a été édité en entier, Mayence, 1729).

Puisqu'il s'agit de la gloire céleste et de la peine infernale, celles-ci sont respectivement figurées par la montagne de la béatitude et par la vallée de siffrances et de larmes, décrites ici. L'ermite est probablement l'image de l'âme bienheureuse, qui peut, du haut des cieux, contempler le triste spectacle de ce monde et s'en réjouir. Les trois jeunes filles sont évidemment les trois vertus de l'âme raisonnable: mémoire, entendement et volonté, peu satisfaites d'elles-mêmes et des autres. Le dragon à trois têtes qui les engloutit c'est, bien sûr, le démon qui guette l'homme en permanence. En fait, même, c'est une multitude de démons qui guettent l'homme et le harcèlent continuellement. D'où la multitude de dragons qui figurent dans le récit. Tout cela est clair, comme il est clair que l'animal vêtu de blanc et de vermeil, dont il a été question au chapitre précédent, est l'image de Jésus-Christ, présent sur terre comme dans les cieux.

Mais que sont les cinq dames, et que sont les cinq bêtes? Dans sa conclusion, Lulle faisait allusion aux cinq puissances, aux cinq sens corporels et aux cinq sens intellectuels. Or, le récit ne propose que deux groupes de cinq: cinq dames et cinq bêtes. Si l'on veut convenir que les cinq bêtes, maigres, chétives, couvertes de crasse, peuvent fort bien représenter les cinq sens corporels, faibles et limités, sujets à la maladie et à la privation, il reste que les cinq dames pourraient figurer en même temps les cinq puissances de l'homme, c'est-à-dire ses cinq âmes: végétative, sensitive ou animale, imaginative, raisonnable et motrice, et les cinq sens intellectuels, c'est-à-dire la pensée, la perception, la conscience, la subtilité et la ferveur¹⁰¹. Est-ce vraiment possible?

De ces cinq dames, la première se blesse, la seconde s'afflige du sort de la première, la troisième calcule la peine de la seconde, la quatrième est en proie à la colère, à la tristesse et au désespoir. Quant à la cinquième, elle tourmente les quatre autres. C'est là l'image désabusée, pessimiste, mais l'image quand même des cinq âmes dont Lulle nous révèle le rôle dans un autre passage du *Libre de contemplació*: «Seigneur Dieu, vous avez établi que la puissance végétative soit en l'homme avant les autres... vous avez établi que les choses senties soient avant les choses imaginées, vous avez établi aussi que la puissance raisonnable agisse après la puissance imaginative, pour que l'homme puisse juger les choses imaginées, vous avez établi enfin que la puissance motrice agisse après la puissance raisonnable, pour qu'elle puisse accomplir ce que la puissance raisonnable lui commande»¹⁰².

¹⁰¹ *Libre de contemplació*, chap. 294, 7 (*OE II*, p. 918).

¹⁰² *Ibid.*, chap. 41, 10 (*ibid.*, p. 185). Lulle écrit encore (*ibid.*, chap. 43, 4): «la potentia racional és dona de totes les altres, si és per ço car és dona de la imaginativa,

Il y a donc une hiérarchie des cinq âmes ou puissances, ce que traduit la description des cinq dames du récit. Et si la cinquième dame, c'est-à-dire l'âme ou puissance motrice, tourmente les quatre autres, au lieu d'accomplir «ce que la puissance raisonnable lui commande», c'est bien parce que le pécheur fait exactement le contraire de ce qu'il devrait faire¹⁰³, et c'est d'ailleurs bien pourquoi il mérite l'enfer.

On peut donc accorder, semble-t-il, que les cinq dames figurent les cinq âmes ou puissances de l'homme. On voit mal en revanche comment elles pourraient représenter aussi les cinq sens intellectuels. Mais alors ceux-ci, et quoi qu'en dise Lulle, sont absents du récit. Pourquoi cette absence? On ne saurait l'expliquer.

Il reste encore *l'Arbre de lumière* auquel le dragon voudrait se rendre pareil. Est-ce Dieu dont Satan a la prétention de se rendre l'égal? La grande dame à l'épée, n'est-ce pas l'Ancien Testament et la crainte de Dieu? L'autre grande dame à la pomme ne figure-t-elle le Nouveau Testament et l'amour de Dieu qui fructifie éternellement? Il y a enfin cette multitude d'oiseaux à trois têtes et à quatre ailes qui volent dans toutes les directions et qui proclament leur bonheur. On peut volontiers voir en eux la multitude des âmes bienheureuses qui ont abandonné notre vallée de larmes, mais en gardent le souvenir, et qui, à la fin des temps, ont retrouvé leurs corps pour vivre éternellement dans la béatitude¹⁰⁴.

CONCLUSION

L'allégorie occupe donc une place importante dans le *Libre de contemplació*. Ce n'est pas par hasard que Lulle fait appel à elle. C'est au contraire de propos délibéré, de façon systématique qu'il l'utilise. Et sa théorie des deux intentions lui permet d'affirmer le sens de l'allégorie et de la distinguer de l'anagogie, quand il l'applique à l'Écriture. En fait, en est-il toujours ainsi, et convient-il toujours de rechercher un deuxième sens figuré au-delà du premier? Peut-être pas. Mais il est sûr en tout cas que tout a un sens autre que le sens littéral, et que

qui és dona de la sensitiva, la qual sensitiva és dona de la vegetable, e la racional és dona de la motiva, en ço que la racional la mou a l'acció del fet, tota hora que.s vol» (*ibid.*, p. 189).

¹⁰³ Cf. cette remarque de *l'Arbre de filosofia d'amor*, VIe partie, chap. 3, 7: «totes creatures fan ço per què son creades, exceptat hom pecador e demoni, qui fa tot lo contrari de ço per què és creat» (*ibid.*, p. 69).

¹⁰⁴ On sait que, depuis saint Augustin au moins, trois est le nombre de l'âme, représentée par la mémoire, l'entendement et la volonté, (O. Beigbeder, *Lexique des symboles*, Paris, 1969, p. 319). Or les oiseaux ont trois têtes et quatre ailes.

c'est ce sens figuré qu'il faut constamment rechercher dans les visions, les songes, les métaphores, les apologues.

Tout a un sens autre que le sens littéral, parce que tel est le monde sensible qui n'est rien en lui-même, mais qui est le signe d'un monde supérieur, intelligible, siège de la transcendance et de la divinité. D'où ce fait que l'allégorie lullienne, telle du moins que nous l'a montrée le *Libre de contemplació*¹⁰⁵, révèle la vision d'un monde créé, ordonné, établi par Dieu, mais partagé, en conflit perpétuel, hésitant entre la matière et l'esprit, la vie et la mort, le bien et le mal. L'homme, microcosme, participe consciemment à cette lutte, à ce combat, dans sa recherche de la vérité et du bonheur. Il lui en coûte de lutter, mais c'est à ce prix seulement qu'il pourra, semblable aux oiseaux merveilleux du dernier récit, approcher de l'*Arbre de lumière* et dévoiler peut-être un lambeau du mystère qui plane sur sa destinée, car «Dieu, personne ne l'a jamais contemplé»¹⁰⁶.

ARMAND LLINARES
Grenoble (France)

¹⁰⁵ Il y aurait à étudier notamment les allégories de l'*Arbre de filosofia d'amor* et du *Blanquerna*.

¹⁰⁶ Première épître de saint Jean, § 4, 7.